



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Najnowsze kanony (w) interpretacji początków chrześcijaństwa

Author: Artur Malina

Citation style: Malina Artur. (2012). Najnowsze kanony (w) interpretacji początków chrześcijaństwa. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (Vol. 45, z. 1 (2012), s. 65-83).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. ARTUR MALINA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

NAJNOWSZE KANONY (W) INTERPRETACJI POCZĄTKÓW CHRZEŚCJAŃSTWA

NEWEST CANONS OF/IN THE INTERPRETATION OF THE ORIGINS OF CHRISTIANITY

ABSTRACT

Nowożytna hermeneutyka biblijna nie doceniała dostatecznie znaczenia kanonu dla interpretacji tekstów mieszczących się w jego granicach. W niej dominowały dwie tendencje: dążenie do rekonstrukcji przekazów ustnych i spisanych w postaci najbardziej pierwotnej oraz rozszerzanie zakresu źródeł poza granice wyznaczone przez kanon. Postnowoczesna krytyka wykazała, że przyjmowana neutralność tych dwóch rodzajów podejść w rzeczywistości jest tylko pozorna. Każdy tekst powinien być interpretowany w sieci relacji z grupą tekstów określoną z perspektywy czytelnika. Niemożność pominięcia tej perspektywy oznacza, że każda interpretacja implikuje istnienie pewnego kanonu.

The modern Biblical hermeneutics did not appreciate sufficiently the meaning of the canon for the interpretation of the texts within its limits. There were two dominant tendencies: one pointing toward to reconstruct oral and written traditions in their most primitive form and one extending the range of the fonts beyond the limits fixed by the canon. The postmodern critique has demonstrated that the supposed neutrality of these two kinds of approach is really only in appearance. Every text should be interpreted in the network of relationships with the group of other texts which is defined by the reader. The impossibility to ignore this perspective means that each interpretation involves the existence of a canon.

Postępy w egzegezie biblijnej i rozwój badań nad początkami chrześcijaństwa są powszechnie identyfikowane. W końcu większe zainteresowanie, nie tylko w mediach, ale i w środowisku akademickim, wzbudzają nowe hipotezy o Jezusie i Jego pierwszych uczniach (ruchu Jezusa), niż na przykład teorie o źródłach i redakcji Pięcioksięgu. Tę atrakcyjność wzmacniają pogłębiające się rozbieżności między postmodernistycznymi prądami a dotychczasowymi paradygmatami humanistyki, nauk społecznych czy sztuki¹.

¹ Z obydwu stron pojawiają się podobne zarzuty. Postmodernizm ujawnia zależność nowożytnych badań historycznych i związanej z nimi bibliistyki od dominującego mitu oryginału (*archē*); por. G. Aichele, P. Miscall, R. Walsh, *An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern*

Zamiast ważyć przeciwne racje czy chociażby opisywać kontrastujące stanowiska², warto zwrócić uwagę na niektóre wspólne dla nich problemy badawcze, wśród których coraz większe znaczenie ma kwestia wyodrębnienia kanonu biblijnego jako właściwego przedmiotu materialnego w biblistyce, a zwłaszcza w badaniach nad początkami chrześcijaństwa³. Kształtowana w czasach nowożytnych hermeneutyka biblijna nie zawsze dostrzegała, że za nowymi zasadami interpretacji tekstów biblijnych kryją się poważne zmiany w określaniu granic i charakteru tych tekstów w relacji do innych dokumentów⁴.

Interpretations of the Bible, Journal of Biblical Literature 128,2 (2009), s. 383-404. Natomiast ponowoczesnym interpretacjom tekstów biblijnych stawiane są zarzuty o cofnięcie się do okresu przedkrytycznej interpretacji; por. J. Van Seters, *A Response to G. Aichele, P. Miscall, and R. Walsh, 'An Elephant in the Room'*, Journal of Hebrew Scriptures 9, art. 26 (2009), s. 9 (http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_128.pdf [dostęp: 12.10.2010]).

² Zbyt krótki okres recepcji postmodernizmu w badaniach nad źródłami chrześcijaństwa nie pozwala na kolejną periodyzację. Roman Bartnicki wprawdzie pisze o czwartej fazie badań nad Jezusem historycznym, wyliczając – za C. Claußenem (*Vom historischen zum erinnerten Jesus. Der erinnerte Jesus als neues Paradigma der Jesusforschung*, Zeitschrift für Neues Testament 20 [2007], s. 2-17) – trzy obszary charakterystyczne dla tego ostatniego okresu: próbę dotarcia do możliwie autentycznego materiału, ze szczególnym uwzględnieniem słów Jezusa w Q; większe zainteresowanie odkryciami archeologicznymi; badanie mechanizmów działających od ustnego przekazu do powstania Ewangelii; por. R. Bartnicki, *Czy już nadeszła czwarta faza naukowych poszukiwań Jezusa historycznego?*, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich 8 (2011), s. 267, 323. Tezy sugerowanej przez pytanie w tytule nie potwierdza treść artykułu. W tym szczegółowym omówieniu (z 260 przypisami) wyliczono publikacje albo przynależące do trzeciego okresu badań czy wręcz do drugiego okresu (jak prace nad Q lub formami przekazu ustnego), albo będące tylko ich krytycznym podsumowaniem. Nawet na bilans trzeciej fazy jest zdecydowanie za wcześnie. Zob. R.H. Gundry, *Jesus, the Halakic Jew. The quest continue*, w: *Books&Culture. A Christian Review* (recenzja umieszczona 3.04.2010 on-line: <http://www.booksandculture.com/site/utilities/print.html?id=86924>): „Enter John P. Meier into the ranks of third-questers. Law and Love makes up volume 4 of his *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Meier intended to write only one volume, but two more volumes followed. He then determined to make volume 4 his last by taking up in it the enigmas of Jesus on the Mosaic law, Jesus' parables, Jesus' self-identifications, and the reason(s) for his crucifixion. (...) Alas, volume 4 manages to cover only the first enigma; and it is hard to imagine that Jesus' parables, self-identifications, and crucifixion, about each of which others have written voluminously, can be covered in a single fifth volume by so learned and meticulous a scholar as Meier”. Dziś jedną publikacją nie można dokonać podsumowania jednego okresu ani nie można otworzyć nowego, jak było to w przypadku Alberta Schweitzera *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* czy Ernsta Käsemanna *Das Problem des historischen Jesus*.

³ Por. J.A. Sanders, *Scripture as Canon for Post-Modern Times*, Biblical Theology Bulletin 25 (1995), s. 56-63.

⁴ Por. A. Tronina, *Metodologia badań nad orędziem Starego Testamentu*, Studia Nauk Teologicznych PAN 2 (2007), s. 9: „Bez szeroko rozumianej zgodności co do stosowanych metod dana dziedzina byłaby mało spójna, a jej badania prowadziłyby do sprzecznych wyników. Podobnie jest w naukowych badaniach nad Biblią, które wypracowały w XIX i XX w. szereg szczegółowych metod interpretacji tekstu. Mimo to brak ciągle pełnej zgody pomiędzy zwolennikami różnych szkół w biblistyce, zwłaszcza gdy chodzi o Stary Testament (...). Brak też zgodności w kwestii kanonu ksiąg świętych oraz relacji pomiędzy Starym a Nowym Testamentem”. Tego trafnego spostrzeżenia nie należy ograniczać do stwierdzenia paralelizmu między rozbieżnościami metod badawczych a brakiem zgody we wskazaniu tego, co powinno stanowić materialny przedmiot badań.

1. Separacja przedmiotu i metody

Dowodem na bagatelizowanie doniosłości tego związku jest sama dydaktyka biblistyki, oddzielająca systematyczną refleksję nad przedmiotem egzegezy biblijnej od analogicznych rozważań nad jej metodologią. Dwuznaczność tytułu niniejszego studium natomiast uwydatnia, coraz lepiej zauważany w ostatnim czasie, ścisły związek dwóch wielkości: kanonów jako zasad interpretacji oraz kanonów jako przedmiotu interpretacji.

1.1. Klasyczne ujęcia podręcznikowe

Słowem „kanon” posługują się izagogiczne dyscypliny biblistyki w dwóch różnych znaczeniach. Kanonem nazywają one – w bardziej rozpowszechnionym, technicznym rozumieniu – zamknięte i zdefiniowane w Kościołach chrześcijańskich zbiory ksiąg Starego i Nowego Testamentu albo analogicznie uznawane w judaizmie zbiory ksiąg Biblii hebrajskiej lub pierwszej części Biblii greckiej⁵. Natomiast w drugim, bardziej etymologicznym sensie, termin ten oznacza normę, zasadę, regułę interpretacji dokumentów źródłowych. Kanon traktowany jako zbiór ksiąg jest uważany za przedmiot badań historycznych oraz ustaleń dogmatyczno-konfesyjnych; zaś w drugim znaczeniu kanony egzegezy, czyli zasady regulujące interpretację Pisma Świętego, są synonimem hermeneutyki biblijnej.

Za koniecznym rozróżnieniem dwóch pojęć idzie dość radykalne oddzielenie refleksji nad tymi dwoma desygnatami w odrębnych traktatach izagogicznych. Układ materiału w podręcznikach przedmiotu „Wstęp ogólny do Pisma Świętego” oraz treść rozdziałów, które są poświęcone kanonowi i hermeneutyce, pokazują, że związek między tymi dwiema wielkościami nie jest doceniany. W ujęciach podręcznikowych prawie nie dostrzega się wagi przyjęcia różnych zbiorów ksiąg biblijnych, a zwłaszcza ich odmiennych układów dla rozwoju teologii starożytnego judaizmu i chrześcijaństwa⁶. Ponadto niemal całkowicie pomija się znaczenie kształtu kanonicznego Biblii dla prowadzenia naukowej analizy poszczególnych jej tekstów⁷. W traktacie znanego podręcznika, omawiającym zasady interpretacji

⁵ W tym pierwszym sensie pojęcie „kanon” może być równoważnikiem bardziej tradycyjnego słowa „Pismo” albo bardziej podręcznikowych określeń „pierwszorzędne teksty fundacyjne”. Nie stosuje się jednak tych terminów całkowicie zamiennie. Jakaś społeczność może posługiwać się pismami uznanymi za normatywne dla niej, ale nie musi mieć świadomości, że stanowią one zamknięty zbiór. Por. J. Barton, *Kanon*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 374. Autor hasła, zwracając uwagę na tę różnicę między Pismem Świętym a kanonem, odsyła do ważnego omówienia Jamesa Barra: *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983.

⁶ Do wyjątków można zaliczyć E. Zenger, *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, w: tenże i inni, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998, s. 12-35.

⁷ We włoskim podręczniku do introdukcji biblijnej rozdział poświęcony kwestii kanonu (V. Mannucci, *Il canone delle Scritture*, w: *Introduzione generale alla Bibbia*, red. R. Fabris, Torino 1994, s. 375-395) wprawdzie znajduje się w sekcji teologicznej książki (*La Bibbia come Parola*

Pisma Świętego⁸, znaczenie kanonu można wywieść jedynie z jedności Starego i Nowego Testamentu, którą zakłada sens pełniejszy, integralny oraz typiczny⁹.

Programy nauczania w wyspecjalizowanych ośrodkach akademickich nie uwzględniały dostatecznie roli zbiorów kanonicznych ksiąg i „finalnych” wersji ich tekstów dla określenia zasad ich interpretacji. W Papieskim Instytucie Biblijnym zagadnienia izagogiczne były od wielu lat rozpisane na osobne przedmioty – poza dwoma wyjątkami: natchnieniem i kanonem¹⁰. Kwestie związane z kształtem kanonu poruszano tylko na marginesie wykładów z hermeneutyki oraz na wykładach egzegetycznych przy omawianiu dziejów formowania się danej księgi i jej włączenia w zbiór ksiąg uznanych za autorytatywne. Tego rodzaju wzmianki o kanonie ograniczały się najczęściej do kwestii materialnej zawartości zbioru bez rzeczywistego rozważania związków postaci kanonu z hermeneutyką tekstów tworzących dany zbiór. Natomiast prawie wcale nie zauważano roli całości i struktury kanonu w kształtowaniu się kerygmatu chrześcijańskiego¹¹.

di Dio), jednak również w tym przypadku studium teologii kanonu ogranicza się do zagadnień związanych z autorytetem Pisma Świętego, bez podejmowania refleksji nad konsekwencjami przyjęcia określonego kanonu dla interpretacji poszczególnych tekstów wchodzących w jego skład.

⁸ J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 184-220.

⁹ W rozdziale poświęconym kanonowi (J. Homerski, *Kanon ksiąg świętych*, w: *Wstęp ogólny...*, s. 69-97) przedstawiono w jego pierwszym punkcie strukturę obydwu części Biblii, znaczenie terminu, jego relację do pojęcia natchnienia i kanoniczności, kryteria kanoniczności, księgi deuterokanoniczne oraz kwestię tożsamości zbioru ksiąg kanonicznych i natchnionych. W drugim punkcie szczegółowo ukazano historię kanonu pierwszej i drugiej części Biblii. Tematem trzeciego punktu tego rozdziału są następujące kwestie: ranga uznania kanonu przez Kościół katolicki; dyskusje wśród teologów protestanckich i katolickich nad problemem zamknięcia kanonu, nad rolą Kościoła w kształtowaniu się i uznaniu kanonu oraz nad pozycją wspólnoty względem tego zbioru. Ostatni, czwarty punkt rozdziału omawia zbiory ksiąg uznawane za kanoniczne przez niekatolickie Kościoły chrześcijańskie. W całym rozdziale znajduje się tylko jedno wyraźne stwierdzenie, że kanon jest problemem hermeneutycznym. Uwaga ta ogranicza się do krótkiego zdania o interpretacji Pisma Świętego zgodnie z Chrystusem; por. tamże, s. 92.

¹⁰ W sekcji izagogicznej jeszcze w roku akademickim 2009/2010 przewidziano: archeologię i geografę biblijną; krytykę tekstualną; hermeneutykę biblijną; historię Starego Testamentu i historię Nowego Testamentu; por. *Pontificio Istituto Biblico. Presentazione corsi e seminari. Anno accademico 2009-2010*, Roma 2009, s. 28-29.

¹¹ Wśród czynników wewnętrznych rozwoju tego kerygmatu Prosper Grech wymienia: pełniejsze zrozumienie Starego Testamentu (bez doprecyzowania, czy chodzi o zrozumienie jego pojedynczych tekstów, czy też o jego lekturę jako całości); kontrowersje zewnętrzne z Żydami oraz wewnętrzne z grupami heretyckimi; misję wśród pogan i pochodzenie chrześcijan z poganstwa; problemy wewnątrz wspólnoty (np. według I Kor: agape, małżeństwo, dziewictwo, relacje między judeochrześcijanami a poganami); problemy liturgiczne (różne formy Eucharystii poświadczone przez Marka, Pawła i Łukasza); opóźnienie paruzji; wpływ teologii rabinicznej i jej metod; mentalność poszczególnych autorów pism Nowego Testamentu. Za najważniejszy czynnik uważa wpływ lektury Starego Testamentu. Znaczenie kształtu kanonu wyraża się w częstszym cytowaniu Septuaginty niż tekstu hebrajskiego i innych wersji. Natomiast powoływanie się na autorytet tekstów pozakanonicznych świadczy o jeszcze nieustalonej postaci kanonu: „Gli Apostoli parlavano ad Ebrei, ma citavano in genere la LXX, non il testo ebraico e talvolta non citavano né l'uno né l'altro. Citavano poi come biblici dei libri che non sono nella bibbia (sic), questo mostra lo stato di fluidità in cui si trovava il canone biblico” (tenże, *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo* [ad uso degli studenti], Roma 2000, s. 8).

1.2. Krytyczna refleksja

Nieobecność rozważań nad kanonem w studium hermeneutyki biblijnej wynikała w dużym stopniu z braku refleksji nad znaczeniem natchnienia dla wyodrębnienia przedmiotu egzegezy. Z negatywnych konsekwencji takiego stanu zdano sobie w pełni sprawę dopiero w ostatnim czasie. W programie *Biblicum* pojawił się nowy przedmiot: *L'ispirazione della Scrittura: prospettive esegetiche e teologiche*¹². Zarówno uściślający podtytuł kursu, jak i jego szczegółowy opis pokazują, że mamy do czynienia z jednej strony z dość zaniedbanym polem studiów biblijnych prowadzonych w środowisku katolickim, z drugiej zaś strony chodzi o kwestie dostatecznie dojrzałe dla traktowania podczas obszernego wykładu kursorycznego¹³.

Metoda historyczno-krytyczna odsłania różniące się dość znacznie między sobą warstwy tradycji. Która z tych warstw jest kanoniczna? Problem stanowi wyzwanie nie tylko dla studiów nad Starym Testamentem, ale także nad kanonicznymi źródłami wczesnego chrześcijaństwa. Nawet jeśli odpowiemy, że postacią kanoniczną jest ostateczna wersja tekstu, to krytyka tekstualna pokazuje, że często nie możemy jej ustalić (przypadek tekstu „zachodniego” *Dziejów Apostolskich*, który jest o ponad 8 procent dłuższy niż tekst występujący w przeważającej liczbie rękopisów)¹⁴. Z tego powodu nie można określić najlepszej wersji tekstualnej dla

¹² Opis wykładu za: *Pontificio Istituto Biblico. Presentazione corsi e seminari. Anno accademico 2010-2011*, Roma 2010, s. 88-91; *Pontificio Istituto Biblico. Presentazione corsi e seminari. Anno accademico 2011-2012*, Roma 2011, s. 62-66. Problematykę wykładu w kontekście postmodernistycznym zapowiada opis warunków możliwości jego zaliczenia nie tylko jako przedmiotu kwalifikowanego do hermeneutyki biblijnej, ale również jako przedmiotu sekcji teologii starotestamentowej: „In questo caso il corso dovrà introdurre lo studente ai problemi della teologia biblica nel periodo post-moderno” (tamże, s. 65).

¹³ W ostatnich dwóch dekadach pojawiły się znaczące studia nad znaczeniem kanonu dla teologii biblijnej i hermeneutyki biblijnej: B.S. Childs, *Die Bedeutung der Hebräischen Bibel für die Biblische Theologie*, *Theologische Zeitschrift* 48 (1992), s. 382-390; C. Dohmen, *Der biblische Kanon in der Diskussion*, *Theologische Revue* 91 (1995), s. 451-460; M. Hengel, R. Deines, *Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*, w: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, red. M. Hengel, A.M. Schwemer, Tübingen 1994, s. 182-284; J.A. Sanders, *Scripture as Canon in the Church*, w: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999*, [bez red.], Roma 2001, s. 121-143; C. Dohmen, *Reaktion zum Beitrag von James A. Sanders...*, w: tamże, s. 144-149; M. Seckler, *Problematisches des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit*, w: tamże, s. 150-177; A. Schenker, *L'Ecriture Sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées (Reaction à l'exposé du prof. Max Seckler)*, w: tamże, s. 178-186; T. Söding, *Einheit der Heiligen Schrift. Zur Theologie des biblischen Kanons*, Freiburg–Basel–Wien 2005 (z stosunkowo obszernym wykazem literatury przedmiotu na s. 398-402, który jednak nie podaje pozycji wymienionych powyżej).

¹⁴ Jeszcze większe wątpliwości dotyczą przekazu najbardziej rozpowszechnionej postaci tekstu Nowego Testamentu, zwanego tekstem Koine lub Bizantyjskim. Wschodnie chrześcijaństwo uznawało za równie autorytatywne wersje różniące się od siebie w wielu miejscach. Nie istniała jedyna postać oficjalna bizantyjskiej tradycji tekstualnej; por. B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1987, s. 267-268. Na niej dopiero ustalono Textus Receptus, uznany od wieku XVI za rodzaj wydania typicznego dla przekładów

całego kanonu, która na przykład mogłaby być przedmiotem egzegezy prowadzonej według metody kanonicznej. A nawet gdyby udało się ustalić taką wersję, wówczas należałoby się zastanowić nad konsekwencjami teologicznymi ograniczenia się do jednego kanonu.

Wymienione powyżej publikacje oraz nowe sylabusy dostrzegają lepiej znaczenie kanonu dla refleksji nad hermeneutyką biblijną. One same jednak nie przynoszą jeszcze wystarczającego przełomu w refleksji nad metodologią Starego i Nowego Testamentu, wypracowanej pod przemożnym wpływem nowożytnej hermeneutyki ogólnej.

2. Kanon w hermeneutyce teologicznej

Pomijanie szczególnego statusu przedmiotu egzegezy biblijnej bierze się z podania reguł hermeneutyki teologicznej zasadom hermeneutyki ogólnej. Chociaż takie podporządkowanie nie musi oznaczać negacji natchnionego charakteru Pisma Świętego, to jednak ono sprawia, że również samo uznanie szczególnego charakteru tekstów biblijnych musi być uzależnione od ogólnych zasad hermeneutycznych. Ten postulat nowożytnej hermeneutyki biblijnej nie jest już tak powszechnie przyjmowany, a czasami bywa nawet wprost kontestowany, gdy się rozważa rzeczywisty charakter przedmiotu badań, jakimi są teksty tworzące określony kanon.

2.1. Prymat hermeneutyki ogólnej

Poddanie hermeneutyki teologicznej zasadom hermeneutyki ogólnej odróżnia nowożytną egzegezę biblijną od wcześniejszych interpretacji źródeł teologicznych. Deklarowaną przez Friedricha Daniela Ernsta Schleiermachera konsekwencją tego podporządkowania jest porzucenie autorytetów rozstrzygających o znaczeniu tekstów biblijnych¹⁵. Gdyby zaś uwzględnić wypowiedzi tych autorytetów, wówczas również one powinny podlegać interpretacji kierującej się ogólnymi zasadami hermeneutycznymi, zaś specyficzne wymagania hermeneutyki biblijnej powinny być wyprowadzone z zasad ogólnych¹⁶. Taka relacja między hermeneutyką teologiczną (biblijną) a hermeneutyką ogólną odpowiada stosunkowi konkretnych religii historycznych, a zwłaszcza chrześcijaństwa na kolejnych etapach

Biblii na języki narodowe. Desiderius Erasmus nie tylko nie wybrał jednej wersji Koine, ale brakujące w dostępnych manuskryptach fragmenty uzupełnił o retranslacje pochodzące z rękopisów Wulgaty!

¹⁵ Nie tylko dogmatycznej tradycji Kościołów przedreformacyjnych, ale także uznawanych przez teologów protestanckich takich zasad, jak: chrystocentryzm wykładni Biblii czy wiara w Pismo jako słowo Boże.

¹⁶ Szczegółowe przedstawienie hermeneutycznego przełomu dokonanego przez F. Schleiermachera w: W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Kraków 1999, s. 60-68. Zwięzłe omówienie jego znaczenia dla powstania nowożytnej hermeneutyki podaje ten sam autor w haśle: *Hermeneutyka*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 250-251.

jego rozwoju, do świadomości religijnej w ogóle. Na przykład dla Schleiermachera uwzględnienie dogmatycznych tradycji chrześcijaństwa jest o tyle konieczne, o ile dzięki nim można poznać symboliczne wyrazy bardziej podstawowego doświadczenia religijnego, które znajduje odbicie w uwarunkowanych przez historyczny kontekst formach przekazu¹⁷.

W każdym razie zewnętrzne wobec tekstów Biblii autorytety nie mogą decydować o ich znaczeniu ani wprost – poprzez nadanie im określonego sensu, ani nie mogą czynić tego pośrednio – na przykład poprzez ustalanie kanonicznych relacji między fragmentami Biblii tak, że z tych ustanowionych związków koniecznie wynikałoby takie, a nie inne znaczenie. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na dwie różne implikacje postulatu wykluczenia zewnętrznego autorytetu interpretacyjnego wskazującego bezpośrednio na znaczenie danego fragmentu albo pośrednio poprzez określenie jego kontekstu kanonicznego.

1) Pierwsza część negacji – od czasów reformacji podważającej przekonanie o autentyczności zachowanego w Kościele rzymskim depozytu wiary – stanowi podstawę opozycji wobec średniowiecza. Nowożytność nie oznaczała odwrócenia się od przeszłości, ale polegała na jej rozumieniu jako czegoś innego¹⁸, a nie jako tego, co istnieje nieprzerwanie „od początku”. Ku krytycznej lekturze przeszłości kierowała zarówno wiedza o rozbieżnościach w przekazie dokumentów i odkrycie średniowiecznego pochodzenia niektórych tradycji uważanych wcześniej za starożytne, jak też konieczność wyboru rękopisów dla rozpowszechniania drukiem wersji oryginalnych tekstów i edycja ich tłumaczeń na języki narodowe. Jednak motorem tych wszystkich przedsięwzięć było pragnienie powrotu do źródeł try-skających samą Ewangelią Jezusa, czyli czystą postacią chrześcijaństwa, niezmaczoną przez późniejsze dogmaty. W wymiarze zaś materialnym chodziło w tych dążeniach o dotarcie do autentycznego kanonu, stanowiącego pewny fundament dla wiary chrześcijańskiej i odróżnionego od późniejszych warstw tradycji, nieraz uznawanych za zbędne dla niej albo wręcz za stanowiących zagrożenie dla jej solidności.

Ostatecznie jednak konsekwencje wyprowadzenia hermeneutyki teologicznej z hermeneutyki ogólnej musiały wstrząsnąć teologią uprawianą w środowisku protestanckim. Pozostając przy metaforze fundamentu i warstw, ukazującej opozycję między pierwotnym kanonem biblijnym a dokumentami czasów post-apostolskich, można powiedzieć, że sam fundament okazał się w końcu tylko jedną z warstw, nawet jeśli wyróżniającą się jako postument dla nadbudowanych na nim teologii/ideologii¹⁹.

¹⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7: *Od Fichtego do Nietzschego*, Warszawa 1965, s. 160.

¹⁸ Na inność składa się zarówno dystans (chronologiczny i geograficzny), jak i odmienność (również między nauczaniem pochodzącym z tego samego miejsca i czasu).

¹⁹ Widać to na przykładzie dwóch powiązanych krytyk racjonalistycznego optymizmu oświecenia w Davida Friedricha Straussa hermeneutyce mitu oraz w Wilhelma Wredego krytyce liberalnych rekonstrukcji życia Jezusa. Już w latach siedemdziesiątych XVIII wieku Johann Gottfried Eichhorn i Johann Philipp Gabler w historiach Starego Testamentu widzieli wytwory przednaukowego rozumienia świata przez ludzi Starożytnego Wschodu, którzy w kategoriach

2) Druga część negatywnego postulatu dotyczy kształtowania się fundamentu, za jaki uchodziły do XIX wieku księgi Pisma Świętego. Jak wypowiedzi zewnętrznych autorytetów powinny stać się przedmiotem interpretacji opartej na zasadach właściwych ogólnej hermeneutyce, tak również samo wyodrębnienie zbioru ksiąg biblijnych – czy to ujmowane jako długo trwający proces, czy to jako jego ostateczny rezultat – powinno być poddane tym samym ogólnym zasadom, które są stosowane w interpretacji wszystkich dokumentów z przeszłości. Ten wymóg umieścił teksty biblijne wśród artefaktów badanych przez dyscypliny nauk historycznych, rozwijające się również od czasów Schleiermachera dzięki dokonującym się w hermeneutyce teologicznej coraz wyraźniej zwrotowi ku wytworom człowieka²⁰.

Skutkiem konsekwentnego podporządkowania szczegółowej hermeneutyki teologicznej hermeneutyce ogólnej jest na przykład stopniowe zacieranie wyjątkowości dziejów biblijnych na tle historii religii, a tym samym jedyności ich protagonistów, nie wyłączając Jezusa jako postaci historycznej. Jeśli egzegetów tekstów biblijnych odróżnia od innych tylko relacja osobista do badanych tekstów, a nie obiektywne uznanie wyjątkowości rzeczywistości poświadczanych przez te

nadprzyrodzonych ujmowali to, co nowożytni przypisaliby przyczynom naturalnym. Ta koncepcja racjonalistyczna pozwalała dotrzeć do historycznego jądra opowiadań biblijnych. Strauss przejął koncepcję mitu, zmodyfikowaną przez Wilhelma Martina de Wette'a (1780-1849; w 1806-1807), według której mity wyrażające intuicje dotyczące wartości wiecznych są ujmowane w duchu i w kategoriach danej epoki. Zatem wcale nie muszą wychodzić od zjawisk, które mogłyby być tłumaczone naturalnie. Tak pojmowane mity nie powinny być odrzucane, ale powinny stać się przedmiotem analizy symbolicznej, psychologicznej i społecznej; por. J.W. Rogerson, *Mit*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 586. Strauss różnił się od poprzedników tym, że pozytywnie odniósł się do mitu, stosując jego kategorię w interpretacji wielu i różnych wydarzeń składających się na publiczną działalność Jezusa, a nie tylko w tłumaczeniu jej początku i zakończenia, a mianowicie Jego chrztu i wniebowstąpienia. Konsekwencje takiego podejścia nie były zaraz przyjęte w interpretacji teologicznej. Z jednej strony, tego rodzaju interpretacja wymagała odrzucenia rozpowszechnionego przekonania o apostołskim pochodzeniu dwóch Ewangelii (Mateusza i Jana). Dlatego najbardziej znaczące jest odrzucenie czwartej Ewangelii jako wiarygodnego źródła o życiu Jezusa (podobnie jak wcześniej u Herdera, a przeciw Schleiermacherowi). Z drugiej strony, przypisując Markowi oraz dokumentowi wspólnemu dla Mateusza i Łukasza większą wartość historyczną, egzegeci pozostawali na poziomie poszukiwań „prawdziwej”, niemitycznej historii, co widać na przykładzie pytań o świadomość mesjańską Jezusa. W takim przeciwstawieniu Marek miał przedstawiać ziemskiego, historycznego Jezusa, który tylko stopniowo odsłaniał swoją tożsamość i cel swojej działalności. Etapowość objawienia miała wychodzić naprzeciw trudnościom uczniów w rozumieniu rzeczywistej natury Jego mesjańskości, a ich trudności wynikać miały z przywiązywania do koncepcji mesjanizmu politycznego. Właśnie tę historyczność pedagogii ziemskiego Jezusa wobec swoich uczniów, a tym samym przekonanie o mniej teologicznej, bardziej ziemskiej Ewangelii Marka, zakwestionował Wilhelm Wrede. Jego zdaniem, motyw niezdolności uczniów w rozumieniu prawdy o osobie Jezusa oraz inne elementy kompozycji Ewangelii pojawiły się zdecydowanie później i zupełnie z innego powodu. Nie są one wcale związane ani z historycznym Jezusem, ani z realiami Jego ziemskiego życia. Szereg motywów rozsianych po całej Ewangelii można wyjaśnić przez jedną koncepcję sekretu mesjańskiego, stanowiącego tak samo o teologii Marka, jak otwarte objawienie uczniom synostwa Bożego Jezusa w czwartej Ewangelii.

²⁰ O konsekwencjach włączenia się projektu hermeneutyki teologii w nurt antropocentryczny i reakcji teologii dialektycznej pisze J. Cichoń, *O determinacji przedmiotu teologii*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, s. 100-105.

teksty, która domagałaby się swoistej hermeneutyki, to ich praca może nie traci natychmiast na wartości, ale na pewno nie mają więcej uzasadnienia oddzielne badania finansowane odrębnymi kanałami²¹.

2.2. Niekonsekwencje w badaniach źródeł teologicznych

Nieraz egzegeci starają się ukierunkować prace na teologię biblijną zarówno w zgodzie z powyższym postulatem prymatu hermeneutyki ogólnej, jak i z zachowaniem szczególnego statusu źródeł zaliczanych do kanonu. W ten sposób usiłują z jednej strony uwzględnić historyczny charakter źródeł chrześcijaństwa, który domaga się stosowania technik właściwych dla metody historycznej, z drugiej zaś – dostarczyć podstaw dla teologii biblijnej i systematycznej. Takie podejście nie jest jednak wolne od niekonsekwencji, a nawet wywołuje paradoksy i prowadzi do napięć.

Zgodnie bowiem z wymaganiem hermeneutyki ogólnej egzegeta interpretuje teksty biblijne w ich kontekście historycznym, literackim oraz ideowym. Najpierw umieszcza je w ramach współczesnej im historii, a następnie pyta o ich rzeczywistych autorów, o ich historycznych adresatów oraz o wszystkie warunki determinujące ich powstanie (źródła, wcześniejsze tradycje oraz redakcyjne zmiany aż do ich ostatecznej postaci). W końcu określa treści znaczące dla współczesnego czytelnika i interpretatora tekstów²². Ta procedura faktycznie prowadzi

²¹ Por. K.J. Vanhoozer, *Scripture and Tradition*, w: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, red. tenże, Cambridge–New York–Melbourne 2003, s. 151: „To study the Bible in the modern university meant employing the same critical methodologies used to study any other ancient text. Since the eighteenth century, biblical critics by and large bracketed out the concerns of faith. Critics typically tend to treat the biblical text as evidence for something other than what God was doing in Israel and Jesus Christ – evidence used to reconstruct the original situation and «what actually happened» or the history of the text's composition. Some critics treat the text as evidence of the religion of ancient Israel, «what they actually believed». On this view, the text is a witness not to the object of faith (viz., God, salvation history) but to faith, to some human religious experience which has come to verbal expression in the Bible”. Na przykład kontekst historyczny Galilei w czasach Jezusa może być przedmiotem materialnym badań prowadzonych i określonych w ramach metodologii właściwych dla nauk społecznych i historii religii. Samo jednak określenie „Galilea Jezusa” jest wówczas tylko konwencjonalne i właściwie nie jest akceptowane przez te inne dyscypliny. Nie należy raczej zajmować się tym regionem w pierwszym okresie rzymskim? Dlaczego odnosić studium historyczne i społeczne tego regionu do pewnego marginalnego Żyda? Por. A. Malina, *Wzajemnie wzbożacone? Studium Biblii na uniwersytecie państwowym w Polsce*, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliotów Polskich* 7 (2010), s. 395-396.

²² Znaczenie kontekstu literackiego pomniejsza Marcus J. Borg: „For reconstructing the meaning of things said and done by the historical Jesus, the crucial context is not the literary context of the gospels, but a cultural context, a social word. The context in which early Jesus material is to be set is the social world of the Jewish homeland in the first third of the first century (...) none of our sources says that the world of Jesus was the world of preindustrial agrarian society, yet we can be quite sure that it was. Knowing the economic and political dynamics typical of such societies can help us understand what the world of Jesus was like. Indeed, knowing those characteristic enables us to recognize data in our sources that point to such world” (M.J. Borg, N.T. Wright, *The Meaning of Jesus. Two visions*, London 2000², s. 13). W tym miejscu należy zauważyć, że nie mamy dostępu do kontekstu Jezusa historycznego bez pośrednictwa dokumentów stanowiących jednostki

do całkowitej „dekanonizacji” tekstów biblijnych: osadzenie ich w kontekście historycznym oznacza ich wyłączenie z kanonu, nieraz nawet o kilka stuleci późniejszego od ich ostatecznej redakcji, a chronologicznie jeszcze bardziej odseparowanego od kolejnych środowisk ich źródeł, tradycji oraz etapów kompozycji²³.

Innymi słowy, konieczność określania precyzyjnych współrzędnych chronologicznych, topograficznych, społecznych i religijnych prowadzi do powiększania między poszczególnymi składowymi kanonu dystansu historycznego wraz z mocniejszym powiązaniem tych składowych z ich pierwotnymi środowiskami. Konieczne jest uwzględnienie *Sitz im Leben*: przy analizie tekstów starotestamentowych muszą być brane pod uwagę uwarunkowania socjologiczne, historyczne i religijne występujące na różnych etapach długiej historii Izraela; przy badaniu tekstów nowotestamentowych – analogiczne okoliczności ich powstawania w pierwotnym chrześcijaństwie²⁴.

Gdzie jest niekonsekwencja w takiej procedurze? Kontekst historyczny, w którym umieszczane są teksty badane przez biblistów, tylko pozornie pozostaje niezdeteterminowany przez kanon, faktycznie zaś jest on cały czas pod jego wpływem i to w dwóch kierunkach postępowania badawczego, które ma na celu przeniesienie rezultatów egzegezy prowadzonej jako analiza historyczno-socjologiczna do teologii biblijnej. Egzegeta bowiem z jednej strony koncentruje się na analizie tekstów wybranych ze zbioru wyznaczonego granicami kanonu²⁵, natomiast z drugiej strony systematyzuje jej rezultaty według tekstów wyznaczonych przez

literackie (prymat analizy synchronicznej) i mających określone znaczenie teologiczne (wszystkie są pisane z perspektywy wiary popaschalnej, o której można coś orzec nie tylko w tak proponowanej analizie historyczno-socjologicznej jednego fragmentu, ale także przez wzięcie pod uwagę świadectwa całego Nowego Testamentu). Rozróżnienie między Jezusem przedpaschalnym (kim Jezus był dla adresatów ziemskiej działalności) a popaschalnym (kim On był dla wierzących) nie może być bowiem uprzednio wpisane w metodę, ale powinno dopiero wynikać z badań tekstów. Na niewystarczalność podejścia Borga wskazuje N.T. Wright: „I do not know in advance, more specifically, that a considerable gulf exists between Jesus as he was (the «pre-Easter Jesus») and Jesus as the church came to know him and speak of him (the «post-Easter Jesus»). We might eventually wish to reach some such conclusion; we cannot build it into our historical method” (tamże, s. 24).

²³ Nie należy zapominać, że w dłuższym czasie wpływa ona także na subiektywne warunki badania tekstów. Uwolnienie pojedynczych tekstów od kanonu wiedzie wszak do specjalizacji egzegetów zajmujących się tekstami ograniczonymi przez wąskie współrzędne chronologiczne i topograficzne – pomimo formalnego określania ich jeszcze jako biblistów/egzegetów.

²⁴ Na temat tej tendencji odśrodkowej uzasadnionej wymaganiami metody historycznej, ale mającej negatywne konsekwencje dla współpracy egzegetów jako teologów niezdołnych do posługiwania się metodą mającą wspólny przedmiot badań zob. A. Malina, *Jedność Bożego planu zbawienia*, *Collectanea Theologica* 73,1 (2003), s. 140-141.

²⁵ Nawet tutaj nie ma konsekwencji w pracach teologów uważających, że poprawnie stosują metodę historyczno-krytyczną, rekonstruując etapy formowania się jakiejś idei w religii Izraela poprzez analizowanie najpierw wypowiedzi występujących w tekście hebrajskim, następnie – w wersji Septuaginty, a w końcu – w Nowym Testamencie. Nawet wypowiedzi tworzące tzw. tło Nowego Testamentu faktycznie pochodzą z okresów religii Izraela, które nie pozostawiły dość obszernych kanonów, z wyraźnie wyznaczonymi granicami umożliwiającymi określenie znaczenia tych świadectw w danym momencie historycznym. Ponadto ich wersja tekstualna, stanowiąca przedmiot analizy, okazuje się albo o wiele późniejsza (masorecka) od czasu powstania tekstów Nowego Testamentu, albo dla jej postaci z okresu judaizmu Drugiej Świątyni (np. jakiegos

ten sam kanon²⁶. To hybrydowe traktowanie źródeł uniemożliwia rekonstrukcję obrazu wczesnego chrześcijaństwa²⁷.

Decydująca rola kanonu implikowana jest w dwóch powszechnie przyjmowanych tezach o zależności między Ewangelią synoptycznymi:

- 1) Źródło Q w tych badaniach ma znaczenie nie z powodu rzeczywistej pozycji, jaką miało w tym okresie – jego hipotetyczne zagubienie wskazuje raczej na coś przeciwnego, ale ze względu na dość wysokie prawdopodobieństwo rekonstrukcji jego większej części na podstawie Ewangelii Mateusza i Łukasza, których zestawienie pozwala wyodrębnić materiał wspólny dla tych dwóch tekstów kanonicznych.
- 2) Podobne znaczenie ma uznanie pierwszeństwa Ewangelii Marka. Przyjęcie jej prymatu w egzegezie do drugiej połowy XIX wieku jest obecnie kontestowane tylko przez mniejszość badaczy problemu synoptycznego. Z drugiej jednak strony, poświadczona w pismach apostoelskich tradycja o Jezusie nie przypisuje go chronologicznie pierwszej Ewangelii, ale zdecydowanie Ewangelii Mateusza²⁸. Tradycyjna hierarchia Ewangelii potwierdzona jest przez wielu i różnorodnych świadków niezależnych od kanonu. Natomiast znaczenie Marka dla kształtowania się pierwotnego chrześcijaństwa jest wyprowadzane z analizy ograniczonej prawie wyłącznie do badań nad relacjami między tekstami w Ewangeliach synoptycznych.

Coraz wyraźniej rozróżnia się teologię Nowego Testamentu i historię wczesnego chrześcijaństwa w tym, co dotyczy przedmiotu badań, ich metod i celów. Pierwsza bowiem na dwóch płaszczyznach – normatywnej i historyczno-literackiej – ogranicza się do ściśle określonych pism i z nich wyprowadza treści służące przedstawieniu/rozumieniu teologii tych dokumentów („teologii” w liczbie pojedynczej lub mnogiej). Takie zawężenie przedmiotu badań do pism kanonicznych może być uzasadnione wyłącznie w pierwszym sensie, to jest przy uwzględnieniu ich charakteru normatywnego dla określonej tradycji konfesyjnej. Natomiast to, co jest właściwe dla teologii biblijnej, nie może określać badań nad wczesnym chrześcijaństwem, lecz odwrotnie: badania te mogą (powinny) być znaczące dla teologii biblijnej. Innymi słowy, egzegeza naukowa oraz teologia biblijna

fragmentu zachowanego w Qumran) jej związek ze środowiskiem wspólnoty chrześcijańskiej pozostaje czysto hipotetyczny.

²⁶ Ten sposób badania świadectw w obu kierunkach wyznaczonych przez pisma kanoniczne dokonuje się zarówno w porządku diachronicznym, jak i synchronicznym. Przykładem może być tutaj Ferdinanda Hahna *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*; Bd. 2: *Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen 2002. Podtytuł pierwszego tomu utożsamia teologię Nowego Testamentu w wymiarze diachronicznym z historią teologii pierwotnego chrześcijaństwa.

²⁷ Jej przedstawienie sugeruje tytuł wielokrotnie wydawanego podręcznika H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 1989⁶.

²⁸ Ten prymat Ewangelii Mateusza wykazały studia nad jej recepcją we wczesnym chrześcijaństwie: H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin 1957; W.-D. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, Tübingen 1987 oraz E. Massaux, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature Before Saint Irenaeus*, Macon GA 1993 (adaptacja i tłum. dzieła z jęz. franc. wyd. w 1950).

(i systematyczna) są powiązane, ale ich związek ma wpływ tylko na uprawianie dyscyplin teologicznych, a nie na egzegezę tekstów biblijnych²⁹. Najbardziej ta różnica ujawnia się we wskazaniu na sam przedmiot badań.

2.3. Zbędność kanonu

Koncentracja na pismach kanonicznych oraz pomniejszanie waloru lub nawet wykluczenie dokumentów pozakanonicznych jest kategorycznie krytykowane jako bezpodstawny zabieg z punktu widzenia badań historycznych. Rekonstruując obraz Jezusa i jego recepcję (teologię) we wczesnym chrześcijaństwie, należy uwzględnić cały dostępny materiał, a nie wartościować go ze względu na późniejsze rozstrzygnięcia dotyczące jego kanoniczności, natchnienia i ortodoksyjności³⁰. Wymagania te najwyraźniej formułuje Heikki Räisänen we wprowadzeniu opublikowanej niedawno monografii o początkach chrześcijaństwa *The Rise of Christian Beliefs*³¹.

²⁹ Relacja nie jest symetryczna, jak zauważył już ponad sto lat temu Wilhelm Wrede i przypomniał dobitnie Heikki Räisänen: „Ein zu nahes Verhältnis zur Dogmatik habe die neutestamentliche Theologie verhindert, eine wahrhaft geschichtliche Disziplin zu werden. Wrede empfahl ihr eine rein religionsgeschichtliche Aufgabe. Exegese und Dogmatik sollten aufeinander bezogen sein, aber es war die Sache des Dogmatikers, dafür zu sorgen” (H. Räisänen, *Neutestamentliche Theologie. Eine religionswissenschaftliche Alternative*, Stuttgart 2000, s. 13). Räisänen cytuje tutaj W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, w: *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, red. G. Strecker, Darmstadt 1975, s. 82-85). Räisänen (*Beyond New Testament Theology. A Story and a Program*, London 2000², s. 133-136. 142-146) wymienia dwie prace realizujące ten program: K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen–Basel 1994; G. Theissen, *A Theory of Christian Primitive Religion*, London–Minneapolis 1999.

³⁰ Por. R. Kieffer, *Die Bibel deuten – das Leben deuten. Einführung in die Theologie des Neuen Testaments*, Regensburg 1987, s. 23: „Wer das Neue Testament als ein besonderes »Korpus« studieren will, darf – gemäß strikt wissenschaftlicher Methode – nicht in das Studium des »Korpus« als »Korpus« andere Fragen hineinmischen, die gleichzeitig »synchrone« (⇒gleichzeitige) und »diachrone« (⇒entwicklungsgeschichtliche) Aspekte berühren. Unter einem rein historischen Gesichtswinkel ist dieses »Korpus« eine Absurdität, wenn man das Entstehen des Christentums und seine Entwicklung während des 1. Jahrhunderts (und eventuell des 2.) studieren will”. Na ten postulat wskazuje H. Räisänen, *Neutestamentliche Theologie. Eine religionswissenschaftliche Alternative*, Stuttgart 2000, s. 28 przyp. 91. W niektórych badaniach pojawia się nawet tendencja dalej idąca, która przypisuje większą wartość źródłom znajdującym się poza kanonem. W sferze deklaracji raczej za tymi wartościowaniem są historyczne, a nie ideologiczne. To podejście charakteryzuje analizy prowadzone przez Jesus’ Seminar, które odwołują się do papirusów greckich, pism z Nag Hammadi, literatury II wieku oraz cytatów w późniejszych jeszcze ojcach Kościoła, zawierających w cytatach fragmenty z zagubionych apokryfów. Nawet w przypadku narracji o chrzcie Jezusa, jednej z najlepiej poświadczonych relacji z Jego ziemskiego życia, przed Ewangelią synoptycznymi jest wymieniany dokument datowany najwcześniej na II wiek. John Dominic Crossan zalicza chrzest Jezusa do zespołów o potrójnej niezależnej atestacji: (1) Ewangelia Hebrajczyków 2; (2a) Mk 1,9-11 = Mt 3,13-17 = Łk 3,21-22; (2b) Ewangelia Nazarejczyków 2; (2c) Ewangelia Ebionitów 4; (2d) J 1,32-34; (2e) Ignacy, *List do Smyrńczyków* 1,1c; (3) Ignacy, *List do Efezjan* 18,2d; por. tenże, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1993, s. 457.

³¹ Pełny tytuł: *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians*, Minneapolis 2010, s. 4-6. Zapowiedź realizacji projektu ze szczegółowym omówieniem jego założeń w *Beyond New Testament Theology...*, s. 151-202. Zwięzłą krytykę w języku polskim przedstawia

Determinujące dla pozostałych kryteriów jest pierwsze założenie: przedmiot badań nie ogranicza się do kanonu Nowego Testamentu, lecz obejmuje cały dostępny materiał aż do ostatnich dziesięcioleci II wieku. Problematyka kanonu nie znika całkowicie, choć sam kanon nie jest dla tych badań punktem wyjścia. Odniesienia do niego mogą się pojawiać w badaniu początków procesów prowadzących do jego ukształtowania się kilka wieków później³².

Brak rozróżnienia między tekstami biblijnymi ma znaczenie nie tylko ilościowe, ale także treściowe: znosi się rozróżnienie między „ortodoksją” a „herezją”. W takim studium nie chodzi o same „doktryny”. Ich znaczenie jest uwzględniane jedynie ze względu na późniejszy rozwój. Zamiast nich bada się procesy formacji wierzeń w interakcji z doświadczeniem jednostek i społeczności.

Poza zniesieniem granicy między pismami kanonicznymi a pozakanonicznymi wielką rolę odgrywa założenie korygujące obraz pierwotnego chrześcijaństwa. Podczas gdy w klasycznych teologiach biblijnych Pawłowi przypisuje się znaczenie wynikające z miejsca jego pism w kanonie, rekonstrukcja początków chrześcijaństwa powinna uwzględnić to, że zagubiono nie mniej niż 85% chrześcijańskiej literatury z pierwszych dwóch wieków.

Nawet w zbiorach uznanych później za kanoniczne dopuszcza się istnienie różnorodności wczesnego chrześcijaństwa, której nie można ani usunąć, ani zharmonizować. W badaniach nie chodzi o rekonstrukcję jednego i spójnego obrazu. Nie polegają one ani na poszukiwaniu jakiejś fundamentalnej jedności dla całości, ani nawet na określaniu kanonu w kanonie, który by tę jedność, przynajmniej w minimalnym stopniu, gwarantował. Tym samym uznaje się intelektualne i moralne problemy w źródłach³³.

Powyższe warunki pokazują, że Räisänen zamierza stosować konsekwentnie metodę historyczną w paradygmacie nowożytności. Pojawia się jednak pytanie uzasadnione rezultatami badań prowadzonych w węższym zakresie, choć mających za przedmiot nie mniej doniosłą rzeczywistość³⁴. Czy badania nad tak

H. Witczyk, *Teologia biblijna Nowego Testamentu w dobie pozytywizmu, relatywizmu i pluralizmu metod*, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich 5 (2008), s. 296-299.

³² Dystansując się od podejść zorientowanych na kanon, Räisänen nie przekreśla ich wartości. Warunkiem jest jednak konstruowanie chrześcijańskiej teologii biblijnej z perspektywy patrystycznej, ponieważ dopiero ona wywarła decydujący wpływ na ukształtowanie się kanonu Biblii chrześcijańskiej. Autor zauważa, że opowiadający się za teologiczno-biblijnym podejściem do źródeł chrześcijaństwa generalnie powstrzymują się od stosowania tej logiki; por. tenże, *The Rise of Christian Beliefs...*, s. 321-322 przyp. 31.

³³ Innymi słowy, teksty biblijne w relacji do innych źródeł nie mają szczególnego statusu ze względu na rację wyodrębnienia przedmiotu badań ani nie posiadają go ze względu na ich treść; por. H. Avalos, *What's Not so Secular about Introductions to the Bible?* (<http://www.bibleinterp.com/articles/intros358030.shtml> [dostęp: 1.10.2011]); szerzej tenże, *The End of Biblical Studies*, New York 2007.

³⁴ Inną wątpliwość budzi zapewnienie wszystkim źródłom jednakowego traktowania. Jego praktyczna realizacja może bowiem nastroczać poważne trudności. Nieuznanie za kanoniczne pewnych źródeł – czy to hipotetycznie postulowanych na podstawie istniejących dokumentów, czy też zaklasyfikowanych jako apokryfy – nie musi być rezultatem jakichś frakcyjnych walk we wczesnym chrześcijaństwie. Ich wykluczenie z kanonu również może być negatywnym świadectwem

łożonym zjawiskiem, jak powstawanie wierzeń chrześcijańskich, może doprowadzić do minimalnego konsensusu, jeśli brak go w prowadzonych od ponad dwóch wieków studiach nad tylko jedną postacią historyczną³⁵?

Roli kanonu nie docenia się nawet w skrajnych stanowiskach wobec kwestii relacji wiary i historii³⁶. Z jednej strony, tuszuje się różnice między Ewangeliąmi kanonicznymi na rzecz jakiejś jednej chrystologii znoszącej wszystkie napięcia i postulowanej jako fundament wiary chrześcijańskiej, która ma opierać się nie na historycznych rekonstrukcjach Jezusa, ale na Jego zmartwychwstaniu. Z drugiej – uznaje się za konieczne uwzględnienie wszystkich różnic między Ewangeliąmi kanonicznymi, które są zestawiane z danymi pochodzącymi z innych źródeł w celu rekonstrukcji jednego obrazu Jezusa historycznego³⁷.

Pomimo diametralnie odmiennych celów i metod przeciwstawne kierunki łączy ignorowanie kanonicznego charakteru tradycji Nowego Testamentu. W pierwszym przypadku, pomniejszając wagę rzeczywistych różnic między tekstami kanonicznymi, znosi się pluralizm tych tradycji. W drugim przypadku, nie badając adekwatnie znaczenia poszczególnych tradycji, przedstawia się bardzo

o ich wartości historycznej. Analogicznie, włączenie do kanonu innych pism (np. listów Deuteropawłowych, Pasterskich i Katolickich) może świadczyć o ich autentyczności zarówno doktrynalnej, jak i historycznej. Zob. także inne uwagi krytyczne w J.D.G. Dunn, review of Heikki Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians, Review of Biblical Literature* [<http://www.bookreviews.org>] (2011).

³⁵ Poważne rozbieżności w studiach nad Jezusem historycznym także osobom świetnie orientującym się w problematyce pozwalają wątpić o solidności metod pretendujących do obiektywizmu. Przypomina o tym przytoczony przez Bartnickiego sąd Jamesa H. Charleswortha o chaosie opinii: „Przecież Jezus nie może być jednocześnie Żydem z marginesu (Meier) i cynikiem (Crossan); nie może być ściśle powiązany z eseneńczykami (Venturini, Graetz, Köhler) i być Żydem pozostającym pod wpływem faryzeuszy (Flusser); nie może być pod silnym wpływem apokaliptycznej eschatologii (Sanders) i jednocześnie głosić orędzie, które jest gruntownie nie-apokaliptyczne (Borg)” (*Czy już nadeszła czwarta faza...*, s. 274-275). Krytyka ta nie oznacza, że należy powrócić do punktu kończącego pierwszą fazę badań, wyznaczonego przez monumentalne dzieło Alberta Schweitzera. Przed powtórzeniem *No Quest* przestrzega katolicki egzegeta: „Data tutta questa sovrapposizione di immagini del predicatore della Galilea nella ricerca storica degli ultimi duecento anni, ci sentiamo autorizzati a domandare se possiamo avere ancora fiducia nella storiografia gesuana ovvero se non sia meglio a rifugiarsi nella fede a adottare un sano scetticismo sulla possibilità di conoscere il fondatore del cristianesimo. Per resistere a questa tentazione dobbiamo (...) procedere ad analizzare le fonti e le radici di tutte queste divergenze, almeno per poter delimitare l'ambito di una ricerca che sia allo stesso tempo, scientifica e credente” (P. Grech, *I limiti del metodo storico di fronte a Gesù, w: Il contributo delle scienze storiche allo studio del Nuovo Testamento. Atti del Convegno: Roma 2-6 ottobre 2002*, red. E. Dal Covolo, R. Fusco, Roma 2005, s. 318).

³⁶ W analizie metodologii redukcjonistyczne podejście przypisywane jest zazwyczaj tylko jednej stronie; por. M. Skierkowski, *Dwie metodologie. Próba prezentacji współczesnych stanowisk na temat genezy chrześcijaństwa*, w: *Skąd Kościół. Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa*, red. H. Seweryniak, M. Skierkowski, Płock 2011, s. 59-82.

³⁷ Do pierwszego zalicza się Luke Timothy Johnson, zaś do drugiego – John Dominic Crossan; por. W.H. Kelber, *Der historische Jesus. Bedenken zur gegenwärtigen Diskussion aus der Perspektive mittelalterlicher, moderner und postmoderner Hermeneutik*, w: *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, red. J. Schröter, R. Brucker, Berlin–New York 2002, s. 37-58.

uproszczony obraz Chrystusa i Kościoła, obraz, któremu łatwiej można przeciwstawić rezultaty częstkowych badań historycznych³⁸.

3. Kanon w ponowoczesnej hermeneutyce

Poza ramami – wyznaczonymi przez nowożytną hermeneutykę dla krytyki tekstu, krytyki historycznej oraz krytyki literackiej – można stawiać nowe pytania. Wspólne dla tych kwestii jest przesunięcie zainteresowań z historycznego autora tekstu na jego każdorazowego odbiorcę. Ta zmiana perspektywy czyni z przyjętego kanonu punkt wyjścia dla interpretacji źródeł chrześcijaństwa. Nowość spojrzenia najlepiej można zilustrować na przykładzie tzw. klasycznych zagadnień³⁹.

3.1. Od autora do odbiorcy

Pierwszym etapem krytyki historycznej jest analiza dokumentów od strony materialnej. Teksty badano wcześniej w warstwie materialnej, aby dotrzeć do ich postaci oryginalnej, czyli rekonstruowano wersję najbliższą zagubionemu autografowi. W dwóch głównych procedurach badawczych klasycznej krytyki tekstu determinowano jego pierwotną postać: przez usunięcie lekcji nieobecnych w „lepszych” manuskryptach (krytyka zewnętrzna) oraz przez oczyszczenie z elementów niespójnych z językiem, stylem i myślą całości dokumentu (krytyka wewnętrzna). W nowej krytyce tekstu uważna lektura (*close reading*) polega na zwróceniu się właśnie ku licznym odstępstwom od pierwotnej wersji oraz twierdzeniom nawet wyraźnie niezgodnym z resztą tekstu danego manuskryptu⁴⁰.

Krytyka historyczna pytała o genezę tekstów, zależność tekstów późniejszych od wcześniejszych oraz o ich związek z *Sitz im Leben* odtwarzanym przy pomocy tzw. pomocniczych dyscyplin biblistyki. Na tym polu uzyskano najwięcej pewnych rezultatów. Z tych licznych osiągnięć niewątpliwie korzysta mniej lub bardziej programowo również postmodernistyczna analiza Biblii⁴¹. W nowym paradygmacie przesunięto jednak zainteresowania z autorów na czytelników tekstów.

³⁸ Por. tamże, s. 61.

³⁹ W artykule cytowanym w pierwszym przypisie wymieniono, a następnie bardzo zwięźle omówiono następujące zakresy wspólnych problemów: krytyka tekstu; intertekstualność; uwarunkowania translacji; relacja autora i czytelnika; rola kanonu (G. Aichele, P. Miscal, R. Walsh, *An Elephant in the Room...*, s. 402-404).

⁴⁰ Ich występowanie zgadza się z porzuceniem klasycznego ujmowania prawdy, wyrażonym w zwięzły sposób przez tytuł głośnej w latach dziewięćdziesiątych książki: *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (J.R. Middleton, B.J. Walsh, Downers Grove 1995).

⁴¹ W tym sensie chybione są zarzuty o powrót do premodernizmu. Postmodernistyczne podejścia w krytyce literackiej nie są do pomysłenia bez klasycznej metody historycznej nie tylko przez opozycję względem nich, ale też przez przetwarzanie ich osiągnięć nie zawsze odpowiednio docenianych. Tysiące lekcji, które świadczą o tak uwydatnianym przez te podejścia pluralizmie tekstu biblijnego, zostało usystematyzowanych i zanalizowanych dzięki rygorystycznemu stosowaniu metody historycznej. Z jednej strony, ponowoczesna krytyka tekstu może pasożytuje na tych

Nie są już odbudowywane intertekstualne relacje, które powstawały dzięki aktywności tych pierwszych. Natomiast powiązania są rekonstruowane przez tych drugich czy wręcz (nieraz dość oryginalnie) przez nich tworzone⁴². Dla ujawnienia tego rodzajów związków nie ma znaczenia sięganie do dawnych autorów tekstów ani wydobywanie z przeszłości ich zależności od wcześniejszych dzieł oraz od współczesnego im środowiska. Nową sieć relacji między tekstami tworzą projekcje aktualnych czytelników tych tekstów. Uznanie decydującej roli czytelników zgadza się z postulatem usankcjonowania nieustannej zmienności współrzędnych każdej lektury, nie wykluczając również alternacji w samej analizie tej zmienności⁴³.

Krytyka historyczna badała intencje rzeczywistych autorów. Te „intencje” musiały wyprzedzać powstanie tekstów oraz stanowić jakby z zewnątrz o ich znaczeniu. Odróżniona od hermeneutyki autora hermeneutyka tekstu uważa historycznego autora za niedostępnego. Zamiast niego pojawia się tzw. autor implikowany, który wyłania się jako rezultat interakcji czytelnika z tekstem⁴⁴. Nie można też mówić o jednym takim autorze. Jego tożsamość zależy od rodzaju tych interakcji. W podejściu diachronicznym do tekstu bierze się pod uwagę pierwszą oraz następne interakcje tekstu i kolejnych jego czytelników (od lektury czytelnika implikowanego przez autora, przez czytelników rzeczywistych, aż po całą *Wirkungsgeschichte* tekstu). Natomiast w podejściu synchronicznym można rozważać wszystkie interakcje między dziełem a jego odbiorcami żyjącymi w tym samym czasie⁴⁵.

Gatunki literackie świadczące o przejściu z tradycji ustnej do spisanej stanowiły przedmiot badań już w ramach klasycznych metod wypracowanych przez przedstawicieli *Formgeschichte* oraz *Traditionsgeschichte*. Rekonstrukcja autentycznego tekstu, przez który można poznać oryginalną myśl i intencję jego autora, nie jest jednak celem nowych interpretacji. Z kolei na większą uwagę zasługują

osiągnięciach, z drugiej zaś – to dzięki jej pytaniom mało znaczące warianty tekstowe, często tylko wyliczane w aparacie krytycznym edycji źródeł, mogą stać się głównym przedmiotem badań.

⁴² Skojarzenia mogą być budowane na podstawie podobieństw dźwięków słów nawet między nowożytnymi językami. Por. S.D. Moore, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write*, Yale 1992. Krytyka w B.W.R. Pearson, *New Testament Literary Criticism*, w: *Handbook to Exegesis of the New Testament*, ed. S.E. Porter, Boston–Leiden 2002, s. 246–247.

⁴³ Por. T. Pippin, *Ideological Criticism, Liberation Criticism, and Womanist and Feminist Criticism*, w: *Handbook to Exegesis of the New Testament*, ed. S.E. Porter, Boston–Leiden 2002, s. 268: „Every text and every reading is ideological; even the way one talks about ideology is ideological”. Jeśli interpretacja nie podaje żadnego absolutnego znaczenia tekstu, to w pewnym sensie należałoby powiedzieć, iż jest ona rezygnacją z interpretacji. Faktycznie jednak większość tych, którzy posługują się dekonstrukcją w analizie Nowego Testamentu, ustala jakieś znaczenie tekstów przynajmniej dla ich interpretatorów, zakładając, że również rezultaty dekonstrukcji mają znaczenie dla jej czytelników; por. P.H. Davids, *Literary Criticism, New Forms of*, w: *Encyclopedia of the Historical Jesus*, red. C.A. Evans, New York–London 2008, s. 374.

⁴⁴ Por. E. Arens, »*Intentio textus*» und »*Intentio auctoris*«, w: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999*, [bez red.], Roma 2001, s. 199.

⁴⁵ Odpowiadający tej ostatniej procedurze *Reader-Response Criticism* oraz bardziej radykalny dekonstrukcjonizm są krytycznie omówione w W.W. Klein, C.L. Blomberg, R.L. Hubbard, *Introduction to Biblical Interpretation*, Nashville 2004², s. 73–78.

ideologiczne uwarunkowania przekazu treści na wszystkich, a nie tylko na jego dalszych etapach⁴⁶. Kierunek zainteresowań badawczych jest odwrócony. Podczas gdy *Redaktionsgeschichte* zmierza do przeciwstawienia interwencji redaktora materiałowi pochodzącemu z tradycji, dekonstrukcja ma za przedmiot nowy tekst powstały w procesie ponownego odczytania innego (wcześniejszego) tekstu⁴⁷.

Porównywanie tłumaczeń nie służy rekonstrukcji manuskryptów pierwotnych, aby dysponować większą liczbą świadectw w jego języku oryginału, ale ma na celu odkrycie ideologicznych racji za wyborami tłumacza. Same zaś przekłady – zwłaszcza tak autorytatywne jak wersje Septuaginty, starołacińskie, Wulgaty, Biblii Króla Jakuba czy w końcu współczesnych tłumaczeń liturgicznych i międzywyznaniowych – powinny być badane ze względu na wpływ w ich środowisku. Przedmiotem nowych badań są nie tylko tłumaczenia z ich ideologicznymi uwikłaniami i oddziaływaniami, lecz także dalej idące zmiany w formie przekazu: z rękopisu do druku, z tekstu do obrazu czy w końcu z druku do mediów elektronicznych⁴⁸.

3.2. Odniesienie do kanonu

Krytyka tekstu tylko czasami dociera do postaci oryginalnej, ale zawsze może odkrywać i badać pluralizm znaczeń w określonym zbiorze tekstów. Na powstanie tej różnorodności wpływają już odbiorcy zachowanych tekstów, a nie autorzy rekonstruowanych autografów. Ich aktywna rola jako czytelników przejawia się też w powiązaniu ze sobą tekstów nieraz zupełnie niezależnych od siebie na etapie ich powstawania. Dostrzeżenie tej roli jest fundamentalne dla uznania kanonu jako punktu wyjścia dla każdej analizy. Chodzi nie tylko o analizę pierwszych stadiów, ale i o badanie następnych etapów przekazu tekstów, ponieważ podobną rolę odgrywają czytelnicy również w procesie translacji i transmediacji tekstów. W każdym przypadku należą oni do społeczności reprezentującej określoną tradycję ich

⁴⁶ W takim podejściu świadectwa synoptyczne – kiedyś uważane za bliższe temu, co się wydarzyło – nie są mniej obciążone ideologią niż czwarta Ewangelia; por. D.A. Carson, *The Challenge of the Balkanization of Johannine Studies*, w: *John, Jesus, and History*, vol. 1: *Critical Appraisals of Critical Views*, red. P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher, Atlanta 2007, s. 147: „In the strongest form of the postmodern approach, «history» no longer refers both to «what happened» and to subsequent efforts to relate what happened. On the contrary, «history» is always the narrative; it is inevitably an interpretation of events to which we have no direct access. In that sense, all histories «are fictional narratives saturated with the ideological stances of the authors»”.

⁴⁷ Por. P.J. Hartin, *Disseminating the Word: A Deconstructive Reading of Mark 4:1-9 and Mark 4:13-20*, w: *Text and Interpretation. New Approaches in the Criticism of the New Testament*, red. P.J. Hartin, J.H. Petzer, Leiden–New York–København–Köln 1991, s. 193: „The new text is seen to replace the previous text which it rereads. In doing so it gives a new direction, a new interpretation. Rather than opting for a position whereby one interpretation is judged to be right, the other wrong, the categories in this sense of right and wrong are rejected. In its place one observes the natural and very normal process by which all interpretation is seen as a rereading of a previous text and in the process a new text is produced”.

⁴⁸ Na gruncie polskim ta problematyka podjęta została przez Marka Lisa w rozprawie: *Audiowizualny przekład Biblii: od translatio do transmediatio*, Opole 2002.

interpretacji. Teksty mogą być traktowane wówczas nie tylko jako przyczyna powstawania tej tradycji interpretującej, ale również jako jej rezultat i wyraz⁴⁹.

Zamierzona rezygnacja z poszukiwania stojących za tekstami autorów na rzecz skupienia się na kreatywności czytelników odpowiada przekonaniu o niemożności dotarcia do obiektywnych interpretacji i obowiązujących ujęć danej rzeczywistości⁵⁰. Odwrotną, pozytywną stroną tego sceptycyzmu poznawczego jest przekonanie o tym, że każde poznanie zależy od uwarunkowania podmiotu poznającego przez jego usytuowanie w środowisku naturalnym i społecznym oraz przez nieuniknioną tendencyjność w procesie poznawczym⁵¹. Innymi słowy, nie ma neutralnej lektury zdolnej uwolnić się całkowicie od tych uwarunkowań, których wyrazem są dokumenty składające się na określony kanon.

Postmodernistyczna lektura nie pozwala na ustalenie obowiązującego kanonu, ale pewien kanon zakłada. W jakim sensie? Oddzielenie znaczenia od historycznych autorów tekstów i przeniesienie go nie tylko na ich kolejnych odbiorców różnych epok, lecz także na ich każdorazowych czytelników jednego kręgu skutkuje odrzuceniem każdej metanarracji, która spinałaby teksty pod tym jednym znaczeniem. Spostrzeżenie to oznacza, że zasadniczy podział nie przebiega między interpretacjami zależnymi od ideologicznej perspektywy a tymi, które nie byłyby w ten sposób uwarunkowane, gdyż każda z nich jest zależna od jakiejś szczególnej perspektywy. Natomiast wyraźny podział można wyznaczyć tylko między lekturą świadomą tego rodzaju uwikłań a odczytaniem nieświadomym tych zależności⁵².

4. Konkluzja

Można zgłaszać obiekcje wobec postnowoczesnej hermeneutyki. Warto však docenić jej implikacje odnośnie do kanonu. Przedmiot materialny każdej interpretacji stanowi zawsze jakąś postać kanonu. Taki status posiada on w procedurach właściwych nie tylko dla ponowoczesnych strategii interpretacji, ale również w tych odpowiadających nowożytnej hermeneutyce. W niej jednak nie osiąga się

⁴⁹ Por. K.J. Vanhoozer, *Scripture and Tradition*, s. 154. Szerzej na temat dialektycznej relacji między kanonem a wspólnotą zob. N. Murphy, B.J. Kallenberg, *Anglo-American Postmodernity: a Theology of Communal Practice*, w: *The Cambridge Companion...*, s. 38.

⁵⁰ Na ograniczenia takiego podejścia wskazuje B. Witherington III, *The Indelible Image. The Theological and Ethical World of the New Testament*, Downers Grove 2009, s. 39: „if one properly understands a text, then one has understood what the author intended say”.

⁵¹ Por. K.J. Vanhoozer, *Scripture and Tradition*, s. 151. A.J. Köstenberger, M.J. Kruger, *The Heresy of Orthodoxy. How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*, Wheaton 2010, s. 73. Ta charakterystyka odróżnia postmodernistyczne podejścia od klasycznych modeli domagających się neutralności podmiotu poznającego i obiektywizmu procesu poznania. Taki obiektywizm hermeneutyce nowożytnej błędnie przypisuje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 roku: „Jaką wartość przypisać metodzie historyczno-krytycznej, a w szczególności w aktualnym stadium jej ewolucji? Jest to metoda, która wykorzystywana w sposób obiektywny, nie zawiera sama w sobie żadnego *a priori*” (*Interpretacja Biblii w Kościele*, n. I. A. 4, tłum. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1996, s. 31).

⁵² Por. P.H. Davids, *Literary Criticism...*, s. 374.

konsensusu ani w kwestii jego granic (Nowy Testament czy cała dostępna literatura z pierwszych dwóch wieków), ani w tym, co dotyczy jego zawartości i relacji między jego częściami składowymi (problem synoptyczny i kwestia Janowa, chronologia listów). Inaczej jest w jej ponowoczesnym paradygmacie: zawsze jakiś kanon – choć często nie dość dostatecznie wyraźnie wskazany, za to odsyłający do określonych odbiorców tekstów – stanowi punkt wyjścia dla jej interpretacji.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, kanon Biblii, postmodernizm

Keywords: hermeneutics, canon of the Bible, postmodernism